مختصر اصول

میکروفیلم تهیه شد

بازبین شد
۱۳۵۳ خ

کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب حاشیه بر شرح مختصر اصول — عربی

مصنف
مؤلف محشی غیاث الدین منصور دشتکی

خطی
چاپی نسخ ۱۹ سطری

سال طبع یا تحریر — عدد اوراق ۲۱

جزء کتب اصول شماره ۱۵۹

شماره عمومی ۲۹۷۶ شماره قبض

واقف بلابوسی تاریخ وقف —

طول ۱۹ عرض ۱۲ سانتیمتر قفسه

سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازبینی شد

شناسنامه آسیب شناسی

نسخه شناسی	عنوان	حاشیه شرح مختصر اصول	
	درجه نفاست	عادی	خطی ☑ / چاپ سنگی ○
	تعداد اوراق	۲۱	اندازه: ۱۲×۱۹
	قطع	جیبی	شماره اموالی: ۲۹۷۶
آسیب شناسی و اقدامات مرمتی	درصد تخریب اوراق	۱۰ ○ ۲۰ ○ ۵۰ ○ ۸۰ ○	از هم پاشیدگی عطف: دارد ○ ندارد ☑
	نیاز به جعبه	دارد ○ ندارد ☑	نوع آفت: شیمیایی ○ زیستی ○ فیزیکی ○
	نیاز به جلد سازی	دارد ○ ندارد ☑	نیاز به مرمت جلد: دارد ○ ندارد ☑
	نیاز به مرمت اوراق	دارد ○ ندارد ☑	نیاز به دوخت عطف: دارد ○ ندارد ☑
	نیاز به لکه گیری	دارد ○ ندارد ☑	نیاز به گردگیری: دارد ○ ندارد ☑
	نیاز به آفت زدایی	دارد ○ ندارد ☑	نیاز به اسیدزدایی: دارد ○ ندارد ☑

بررسی کنندگان: ۱. علیزاده ۲. امین ۳.

تاریخ بررسی: ۸۹/۷/۲۴

اقدامات انجام شده:

تاریخ اقدام:

تاریخ وقف ....

طول ۱۰۹ .... عرض ۱۳۰ سانتیمتر قفسه ۹ ....

سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازبینی شد

اصول فقه

١٢١ ور ١٥

بازبینی شد
۱۳۵۲ ع

۱۱۲۵

كتابخانه آستان قدس
ديزه مخطى

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين
غياث الورى نسالك فقر اصول فقد يرشدنا الى مشارع الشريعة الحقّ
التى اتى به سيّدنا وسندنا صدر الدين محمّد صدر الدين محمد سيد العالمين
لازال ناصر شرعه منصورا ولواءنا ما نهج منشورا فان الفقير الحقير
غياث المشهور بمنصور يقول ان الشرح المشهور لمختصر الاصول
مما تلقاه الاصول بالقبول وطار به الى الاقطار الدبور والقبول فكثر
مباحثات الطلاب وتداول بين الاصحاب وعلق بعض الاعلام من
اصحاب الكلام حواشى فيها مواخذات على ما للسيّد العلم الشريف فى هذا
المرام وقد اشتهر بان له نهاية الكلام ثم ان ابى وسيدى ابو الاباء وسيد
اعاظم العلماء افاد محاكمات لرد تحكمات وبعض النّاس ممن يريد ستر الحق
بالوسواس مظهر اسم الجلال مظهر سوء المقال اخذ فى الاخذ والانتحال
اذا سالمه الشيطان الخيال والا فى الرّد والانكار اذا راحمه واوهمه الزلل
والاختلال والى لابانه اصول تتاتى بها الوصول الى مقاصد الاصول
آتيك بخبر او قبس يشرق به انوار ويطلعك على اسرار مستوره
بعد وراء الاستار فاقول وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق
الحمد لله قال السيّد اردف البسملة بالتحميد فى مفتتح الكلام اقتفاء لما ورد
فى الاخبار واقتداء بطريقة الاخيار واداء لبعض حقوق ما استعرفته
من ضروب الاحسان التى من جملتها التوفيق لمثل هذا التصنيف العظيم
الشان بذلها للمتعلمين على انشراح منها بسند وابتاع مدايح سنة انتهى واشار

كتابخانه آستان قدس

الى جميع الوجوه المشهورة المذكورة فى توجيه ايراد الحمد فى الفواتح واقول
ليس شئ منها بشئ وفى ان كل وجه حدث كل لوجه واقبح الوجوه وجه من
جعل شكرا لنعم التصنيف فانه اما فاسدا ومفسد لوجوه مما نقله وذلك لان
التحميد اما مقدم كما هو الظا او موخر على ما التزمه هذا القائل فظا انه يلزم
على الاوّل الاول وعلى الثانى الثانى ولعل السيد لزياده التوفيق زاد التوفيق
وفيه ما فيه بعد ولو بدل التوفيق بالتمكن لكان امكن ثم ان السيد فى الحواشى
السابقه قال افتتح الكلام باسم الملك العلام امتثالا لما ورد فى الاخبار وسلوكا
لطريقه العلماء الاخيار من التبرك باسم الله ذى البركات عند الشروع فى
قضاء المهمات واردفه بالتحميد لله الكريم المنان اداء لبعض ما عليه من شكر
ما استعرفه من ضروب الاحسان التى من جملتها التوفيق لتاليف
هذا الكتاب العظيم الشان واقول ط ان موارد الايراد فى الحاشية السابقة
اقل وليس فى الاخبار اخبار عن الارداف ولا ان ما استدل بها يدل
على ما يدل عليه ظ عبارته من الارداف ويمكن ان يتكلف لوجه متكلف
لا يخ عن تعسف ووجود من التكلف وفى الاقتداء بالطريقه ضراره
وخروج عن الطريق المتعارفه ولعله اراد لحوق الاحسان شكره على
يشعر عليه الحاشية السابقة وفيه ما فيه كما لا يخفى على المتنبه ثم كون
الارداف بالتحميد شكرا غير بين ولا سبين فانه بين ان هذا التحميد المورد المكتوب
فى الكتاب ليس شكرا فى ولم يبين انه شكر لغوى على ان الارداف بالتحميد
عين التحميد ثم نقل عنه فى بعض حواشيه ان اردف اشارة الى وجه الابتداء

بالبسملة وفيه ما لا يخفى على المنتبه فان دلالة ظ العبارة على ان طريقة الاخبار
ارداف ولم يظهر منها الابتداء اللهم الا ان يقال انه معلوم بوجه آخر غير هذه
العبارة ان طريقة الاخبار الابتداء ثم الارداف ولا يذهب عليك ان جعل
الاقتداء من غير صرف وجها للابتداء على ما نقل عنه يحتاج الى تكلف ثم انه ظ
انه يشعر ظاهر عبارة الحاشية السابقة ان التسمية للتبرك والمشهور عند الجمهور
غيره الا ان يتكلف وقد دل بلام التعريف والتخصيص على اختصاص
الجنس المستلزم لاختصاص المحامد كلها تحقيقا على قاعدة اهل الحق اقول
كان يخطر ببالي حينا انه لا يخلو عن مغالطة فان لام الاختصاص للتعلق
ولا تفيد التخصيص لغة ولا عرفا وقد ذكرت هذا لهذا المنتحل قبل هذا بسنين
كانها للشين وقال في صدد الجواب ان الاصحاب لما ارادوا افادة معنى
اعم من التعلق الملكي كما يقال الفضة لزيد والتعلق بنحو آخر كما يقال السرج
للفرس عبروا عنه بالاختصاص وسموه لام التخصيص فقلت لهم اي
فائدة لهذه التسمية اذا لم يكن مفيدا للحصر والتخصيص ثم بعد ملحمات
لا فائدة في نقلها اعترف اخرا وبعد الايراد فقال اليس عرضي جواب
هذا السؤال فانه وارد بل استفصام الكلام بما يمكن ان نفهم في المرام فقلت
ان كلامك هذا لا يبدل الا طهار منشاء الاشتباه فقال هب انه كذلك ثم
رايت في هذه الايام انه انتحل ما ذكرت له من الكلام وشوشه بما يوشوش
به الانام من الاوهام فقال اطبق شراح الكشاف وغيرهم ممن تلا فهم
على ذلك ولي فيه بحث لان الطان اللام انما يدل على الاختصاص بمعنى التعلق

لخاص

الخاص لا بمعنى الانحصار لانهم لما ارادوا ان يجمعوا بين تعلق الملكية
التي من المال وزيد مثلا والتعلق الذي من السرج والفرس في اسم
يعمها فان مدلول اللام اعم عبروا عنه بالاختصاص ليعم التمليك وسموه
الى الملكي وغيره ولم يريدوا به الانحصار يدل على ذلك انهم لم يعدوه
من طرق الحصر كما عدوا ساير الحروف المشعرة بالقصر منها وان قولك
المال لزيد لو كان دالا على قصر المال زيد كان قولك ما المال الا لزيد
مفيد الحصر المال في صيغة الانحصار في زيد لا حصر المال في زيد لحصول
هذا المعنى قبل ورود ما والا وكان قولك لله الحمد مفيد القصر الحمد على الاختصاص
بالله لا قصره على الله لان قولك الحمد لله لما كان دالا على اختصاص الحمد به
بمعنى كونه مقصورا عليه لم يكن تقديم الطرف مفيدا لهذا الاختصاص
الحاصل بدونه بل القصر ذلك الاختصاص على المبتدأ واللازم منتف
كيف لا وصاحب الكشاف نفسه قد قال في سورة التغابن قدم
الظرفان في قوله تعالى له الملك وله الحمد ليدل تقديمهما على معنى
اختصاص الملك والحمد لله عز وجل وهذا صريح في ان هذا الحصر
لم يكن بدون التقديم اذ لو كان حاصلا بدونه لم يكن التقديم مفيدا
لهذا الحصر لكونه مدلولا لجوهر الكلام لاشتماله على اللام بل كان مفيد
القصرهما على هذا الانحصار وذلك ليس مقصودا قطعا مع انه خلاف
ما صرح به اقول ان لخاتمه يحله مني وما لي من الكلام تمام وما اضاف
اليه هذا المنتحل فاسد مختل وقوله انهم لما ارادوا الى قوله وعبروا عنه

بالاختصاص اشارة الى مانقلنا عنه مباحثه ويرد عليه ما اوردته
عليه على ما التزمته به قوله وستموع الح رغاية رادها فى هذه الحاشيه
الجديده وهى ليست لجيده ولا سديده اما اولا فلان نقله من التقسيم
سقيم غير مطابق ان اراد تقسيما يقتضى تخصيص الاختصاص واعتبار
والا فلا ينفعه واما ثانيا فلان ما اشار اليه من الدليل عليل لوجوه منها
انه لا يفيد الا اذا كان الغرض حصر طرق القصر وذلك ع واما ثالثا
فلان المدار من المدلولة عليها بقوله وان قولك المال لزيد لو كان على
قصر المال على زيد كان قولك ما المال الا لزيد مفيد القصر المال فى ضمن الانحصار
عه ولها اسابيدطه ولم لا يجوز ان يكون تاكيد الحصر المستفاد من اللام
واما رابعا فلان قول صاحب الكشاف قدم ليدل على الاختصاص لا يدل
على ان الاختصاص لا يفهم الا من التقديم ولم لا يجوز ان يكون مفهوما
منه ومن التقديم ايضا تاكيدا او تنصيصا واما خامسا فلان قوله وهذا
صريح ع واما سادسا فلان قوله لو كان حاصلا بدونه لم يكن التقديم
مفيدا ع ان اراد مطلق الافادة وهب انه م ان اراد افادة جديدة
لما لم يكن معلوما لكنه غير مفيد حيث لم يكن فيما افاد الكشاف ما يفيد
هذا واما سابعا فلان عبارة الكشاف الدلالة لا الافادة فلا ينفعه
كون المتبادر من الافادة الجديده على ان امثال هذا المتبادر من الافادة
الجديده على ان امثال هذا المتبادر من الافادة الجديده على ان امثال
المتبادر لا ينفعه ولو لم يكن الدال على التاكيد والا لكان مهملا ولم يقل به احد

وانا

واما ثامنا فلانه يمكن ان يقال ان لام الاختصاص وان لم يدل لغة ولا عرفا
عاما على التخصيص الا انه ربما خصه العرف الخاص بالتخصيص وفى قولهم
المال لزيد والسرج للفرس ان يد المال والسرج المعين المخصوص واللام تفيد
تخصيص هذا المخصوص فيكون لام التعريف للعهد واذا كان للجنس
كان مدلول الامين اختصاص الجنس وبهذا يظهر توجيه وجيه لكلام
السيد وجواب عما اوحينا عليه اولا لوجه ورد لما رد عليه هذا المنتحل
لوجوه قال السيد على قاعدة اهل الحق اعترض عليه المولى الفاضل على الطوسى
فقال وفيه بحث لانه ان اراد ان لا مستحق بالذات والحقيقة للحمد سواه
لان كل جميع يصلح متعلقا للحمد ما له او منه فلا يحتاج الى التقييد بقوله
على قاعدة اهل الحق احترازا عن قاعدة اهل الاعتزال لانهم ايضا قايلون
بذلك لما قال صاحب الكشاف فى سورة التغابن قدم الظرفان ليدل بهما على
على اختصاص الحمد بالله عز وجل لان اصول النعم وفروعها وان احد
غيره فاعتماده بان نعمة الله جرى على يده وان اراد اطلاق لفظ الحمد
فيما يتعلق بالله تعالى حقيقته وفيما يتعلق بغيره مجاز على قاعدة اهل الحق
لان افعال العباد مخلوقة الله تعالى عندهم لا عند المعتزله فهو محل نظر
لانه لا قايل بان مثل حمدت زيدا على انعامه او على علمه مجاز وتعريف الحمد
على ما هو المشهور فى الكتب صادق عليه فاختصاص جنس الحمد بالله تعالى
على قاعدة اهل الحق ايضا على لا على التحقيق كما انه على قاعدة الاعتزال
ايضا كذلك غايته ان التاويل على قاعدتنا اقرب منه على قاعدتهم

كتابخانه آستان قدس
ويژه خطى

وزق آخر وهو انه لجوز على قاعدتنا لا على قاعدتهم ان الحمد لله تعالى حقيقه
على كل جميل اختيارى وان كان من العبد باعتبار انه خالق له كما انه لجوز ان
يحمد العباد باعتبار انه كاسب له لكن هذا لا يستلزم انحصار جنس الحمد
وجميع افراده فيه تعالى حقيقه انتهى كلامه وافاد الاستاد قدس سره
فقال اقول على قاعدة اهل الحق كل امر جميل يصلح لان يتعلق به الحمد صادر
عن الله تعالى ابتداء من غير ان يكون لغيره تعالى مدخلا فى حصوله
بوجه من الوجوه فلا يصح ان يحمد بشئ من الامور الجميلة غيره تعالى
بالحقيقه على تلك القاعدة فيختص الحمد به تعالى حقيقا عليها واما على
قاعدة الاعتزال فبعض الامور الجميله صادرة عن العبد بناء على ان
افعال العباد مخلوقة لهم عليها فيصح ان يحمد بذلك الجميل فاعله ولا
يختص الحمد به تعالى حتى لو ادعى المعتقد لتلك القاعدة اختصاص الحمد به
تعالى كان هذا عنده اختصاصا ادعائيا لا حقيقيا بخلاف قاعدة اهل الحق
فان اختصاص الحمد به تعالى عليها حقيقى لا ادعائى والى هذا اشار
العلامه بقوله لاختصاص المحامد كلها حقيقا على قاعدة اهل الحق فالمراد
بالاختصاص الحقيقى ما يقابل الاختصاص الادعائى وح سقط ما ذكره المحشى
بحذافيره واما قوله كل جميل يصلح متعلقا للحمد اما له او منه فلا يقتضى
ان لا يحمد بالجميل غيره بل غايه ما يقتضيه ان يصح حمده بكل جميل واين
هذا من ذاك فتامل هذا ما افاده وهذا المنتحل انتحله وحرفه وغيره وعبر
عنه بعبارة اخرى وزاد فيه ما فيه بحث فقال اقول قاعدة الاعتزال من

ان العبد يخلق باختياره افعاله الجميله وانه يستحق بذلك الثواب على الله
تعالى ولا شك ان هذا ينافى انحصار استحقاق حقيقه الحمد فى الله تعالى بل العبد
عندهم مستحق بالحقيقه للحمد واما كلام صاحب الكشاف فى هذا الموضع
فبنا فى بظاهره تلك القاعدة ولذلك شنع عليه بعض العلماء بانه قد
انطقه الله بالحق فرجع الى ما كان هاربا عنه وقد تكلف بعضهم له وجه
تاويل بان نسبة جميع النعم اليه تعالى باعتبار ان الاقدار والتمكين منه لا
من حيث انه مخلوق له لئلا ينافى تلك القاعدة كما ذكره سيدنا وشيخنا
فى مواضع من كتبه فلا اعتبار على تقييده ههنا بقاعدة اهل الحق احترازا عن
قاعدة الاعتزال لما تبين انه لا يتم على تلك القاعدة وقول صاحب
الكشاف بما قال به ههنا ان لم يأول كان مخالفا منه للقاعدة ولا يدل
على تمامه على تلك القاعدة اصلا اقول جواب الاعتراض ثم موضحا انه
لا يستحق للحمد الا الحق على قاعدة من عبر عنه باهل الحق على ما افاد الاستاد
المحقق قدس سره لا بان يذكر انه على قاعدة الاعتزال يستحق غيره من غير
زيادة بيان عدم استحقاق الغير على تلك القاعدة على ما سرده هذا المنتحل
فهو فى انتحاله قاصر مقصر اما اولا فلان ما سرده لا يفى بافادة المقصد
اذ المقصود ان العبد باختياره يفعل فعلا يوجب استحقاق الحمد وقاعدة
الاعتزال على ما نقل ان العبد يفعل افعالا باختياره وليس فيها ان كل فعل
يظهر من عبد فهو باختياره فان التغذيه والتنميه من افعال النطق وليس
شئ منها باختياره وايضا المجبور يفعل افعالا بغير اختيار ولو سلم ان من قاعدة

الاعتزال ان من الافعال الجميل ما يكون باختيار العبد فلا نم ان كل جميل اختياري
ما يوجب استحقاق الحمد ولو سلم انه يوجب استحقاق الثواب مع ظهور المنع فلا نم
ان استحقاق الثواب مستلزم لاستحقاق الحمد فكون العبد فاعلا لبعض الافعال
على ما هو قاعدة الاعتزال غير مستلزم لان يكون مستحقا للحمد وكذا كونه فاعلا
لفعل جميل باختياره فان فاعل الفعل الجميل باختياره كثيرا ما لا يستحق الحمد ولا
الثواب كالسقاء ودافع الجراد والعلق والكشف والحية والعقرب وذلك
ان في كتب الحيوان مشهور مسطور ان في البراري الخالية عن الماء طائرا
تعالى له السقا فحيث يوجد عطشان اسقط العطش قواه من انسان او غيره
من حيوان طار الى موضع وجد فيه الماء فحفظه في حوصلته واتى به الى
العطشان وصبه في حلقه مرة او مرات حتى زال عطشه وانتعش والطائر
الدافع للجراد معروف مشهور والعلق باختياره يمص ويجذب الدم الفاسد
من عضو العليل ليصح والكشف يسعى في فم المجنون فيزيل صامه والحية
قد تلسع المجذوم فيبرا وحكى العلامة الشيرازي في شرحه للكليات القانون
انه كان له سن سام فلسعته عقرب فبرا ولا ان هذه وما لها من النظائر
الكثيرة والامثال افعال جميلة حسنة على قاعدة الاعتزال ورأى المعتزلة
الذاهبين الى ان الجميل هو الحسن والحسن والقبيح جميل قبيح مذموم شرعا
وعقلا ولا نم انه بهذا يستحق ثوابا وحمدا وايضا الفاحشة التي تطيب وتر...
للمحتشد فعلها هذه انما يستحسنه العقل ويحكم بانه احسن من التفحش او سخ
ورثاثة وهي لعقلها لا يستحق الحمد ولا الثواب ولكون الجميل عندهم هو الحسن
والحاكم

والحاكم بالحسن هو العقل دون الشرع لا نم ان كل جميل عندهم وان كان بالاختيار
موجب لاستحقاق الحمد في الشرع واما الاول وهو ان كون العبد فاعلا
لبعض الافعال بالاختيار على ما هو قاعدة الاعتزال غير مستلزم لان يكون
مستحقا للحمد فلجواز ان يكون له فعل اختياري لا يوجب استحقاق الحمد كالحيوانات
العجم والشيطان ومن لم يكن له فعل يستحق الحمد من الانسان ثم ان الذي
اختار به السيد على ما صرح به في حواشيه من قاعدة الاعتزال انما هو
قاعدة خلق الاعمال لا استحقاق الثواب واستحقاق الحمد فانهما ليسا من قاعدتهم
والمشهور عند الجمهور ان قاعدتهم لا ينافيهما بحسب الظ وبناهما على قاعدتهم
اظهر بخلاف قاعدة الاشاعرة فانهما عليها مشكل لانها مستلزم لهما واستلزام
استحقاق الثواب لاستحقاق الحمد على ما يشعر به كلامه ع ايضا ثم ان كلامه
يشعر تارة بان قاعدة الاعتزال هي قاعدة خلق الاعمال واخرى بانها استحقاق
الثواب واخرى بانه استحقاق الحمد واما ثانيا فلانه لا يتم الا اذا ثبت ان الحمد
لا يكون الا لفاعل بفعل وهو ع بل الحمد هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل
ولا نم امتناع وصف العبد بالجميل اذا لم يكن فاعلا فان قلت الجميل المحمود به
وان لم يلزم ان يكون اختياريا لكنه يجب ان يكون الحمد على محمود عليه اختياري
ولذلك لا يحمد الا المختار فلا نم حمد اللؤلؤ قلت الاختياري اعم وهو شامل
لما يفعله الفاعل المختار باختياره ولا لخباره بالكسب فيفعله غيره فان الاختياري
ما يتعلق به اختيار له في المط كسبا او ايجادا او فعلا ولا يخفى انه بما حررنا وقررنا
يظهر وجه توجيه اعتراض معترض على السيد بوجه وجواب ورد لما اورده

هذا المورد المستحيل بوجوه واعتراضه على الكشاف ساقط عنه وارد فانه لعله
اراد الحمد العرفي وادعى ان النعم كلها من الله تعالى وهو موليها وكون العبد
فاعلا للفعل على رايه لا ينافي هذا ومما يؤيد ما ذكرنا تاييدا ط قوله لان اصول
النعم الخ ولا يخفى انه لا يتاتى توجيه كلام السيد بهذا ومما ينبغي ان يتنبه له
انه يمكن توجيه جواب الاستاد بوجه لا يتوجه عليه ما اوجهنا نتفطن له
فانه مع وضوحه لا يخ عن دقة وسنشير الى هذا اشارة ما ثم قال هذا المتحمل
ثم في نظره في الشق الثاني نظر لان الحمد لما كان مختصا بالجميل الاختياري ولا اختيار
لغيره تعالى بناء على قاعدة اهل الحق فيلزم اختصاص الحمد به تعالى بالحقيقة قطعا
فيلزم ان يكون اطلاق الحمد في حق غيره تعالى مجازا فقوله لا قائل بان مثل حمدت
زيدا على انعامه او علمه مجازا محل نظر وقوله تعريف الحمد على ما هو المشهور
في الكتب صادق عليه ع اما الحمد اللغوي فلان المحمود عليه يجب ان يكون صادرا
بالاختيار عن المحمود واما الحمد العرفي وهو الاقرب في الارادة ههنا لتعليل صاحب
الكشاف اختصاصه بكون اصول النعم وفروعها منه فلانه لا منعم بالحقيقة الا
هو لاستناد الممكنات اليه تعالى ابتدا بناء على القاعدة فان قلت الاشعري لا
ينكر ان استاد الافعال المكتسبة للعبد كالصلوة والحج وغيرهما اليه حقيقة
وان قال بانه مخلوقة له تعالى فالعبد عنده منعم بالحقيقة وان كان انعامه
مخلوقا لله تعالى كما انه اسود بالحقيقة وان كان سواده مخلوقة تعالى قلت نعم
ان اطلاق المصلي والحاج وامثالهما عليه حقيقة عنده لكن لا يطلق على الصلوة
والحج انها فعلان اختياران للعبد حقيقة بل يسلب الاختيار عنه ولما المنعم

فلان

فلازم انه عنده يطلق حقيقة على العبد لان الطا ان المنعم هو مصدر النعمة
بالاختيار ومن قاعدة سلب الاختيار عن غيره تعالى والحاصل ان نسبة بعض
الافعال الى العبد حقيقة قطعا عنده لا نسبة كلها اذ الافعال التي يعتبر في مفهومها
الاختيار او التاثير مسلوب عنه حقيقة قطعا الا يرى انه لا يطلق على العبد
انه مؤثر حقيقة هذا ويمكن تقرير الجواب بوجه آخر وهو ان عرف اللغة
جرى في معظم الافعال باسناده الى المكتسب بها ولذلك كان اطلاق المصلي
وامثاله على العبد حقيقة عرفية ولكن المعتبر في الحمد هو الاختيار لا الاكتساب
فلا يلزم ان يكون اطلاق الحمد على ما يتعلق بالعبد حقيقة وفي قوله يجوز على
قاعدتنا لا على قاعدتهم الخ بحث لانه ان اراد انه يجوز حمده تعالى على نفس
ذلك الجميل ثم لان المحمود عليه بحسب كونه نفس الفعل الاختياري للمحمود ضرورة
ان الجميل في قولهم على الجميل الاختياري صفة للفعل كيف لا والمحمود عليه يجب
ان يكون وصفا للمحمود وذلك الجميل القائم العبد كالصلوة مثلا ليس بنفس
الفعل الاختياري له تعالى بل ليس وصفا له تعالى اصلا نعم هو متعلق لفعله
بمعنى انه مخلوق له وفعله هو خلقه لا نفسه وان اراد انه يجوز حمده على
خلقه فكذا يجوز عندهم حمده على الاقدار عليه والتمكين منه فلا فرق بين
القاعدتين فتامل اقول انه بحمد الله لم يعرف بين الاختيار مطلقا واختيار فاعل
فعل يفعله بذلك الاختيار فان ذلك اعم وهو شامل للاختيار الكسبي والعقلي
والثاني مختص بالثاني وليس الاختيار لفعل في قوله والاختيار لغيره على قاعدة اهل الحق
ثم بلغ غاية ما لزم من تلك القاعدة ان لا يكون لغيره فعل وكذا قوله فيلزم اختصاص

الحمد به بالحقيقه غيره ثم لما اشير اليه ولان تعريف الحمد كثيرا ما يصدق في غيره
على ما اشار اليه المعترض بقوله لامايل بان مثل حمدت زيدا على انعامه او على علمه مجان
وتعريف الحمد على ما هو المشهور في الكتب صادق عليه والمنع مكابرة عين مسموعه والكلام
التي استند بها ابطا مقدوحه اما الذى اورده في الحمد اللغوى فلان الذى قرره و
المشهور عند الجمهور ان المجموع عليه يجب ان يكون احتياريا وهو اعم فليشمل الصادر
عنه بالاحتيار وغيره كما اشرنا اليه غير مرة فقوله لان المحمود عليه يجب ان يكون
صادرا بالاحتيار عن المحمود بط واما الذى اورده في العرفي فلا نسعه بل نوكده
وتعرر اعتراض المعترض فان اصول النعم وفروعها اذا كان منه تعالى وله كان
المنعم بالحقيقه هو الله تعالى وحده على قاعدة الاعتزال فاذا كان منه تعالى
ذلك كذلك على قاعدة الاشاعره لم يكن فرق بين القاعدتين وبهذا يظهر الاعتراض
وان لم يكن كذلك انعكس الامر وكان حقيقيا على مذهب المعتزله دون الاشاعرة التي
عبر عنهم باهل الحق ثم الذى اورد في الجواب المعنون لقوله قلت لا نسعه ويكفي للسائل
ما سلمه وقوله لكن لا يطلق على الصلوة والحج انهما فعلان احتياريان للعبد حقيقه
فهو بط ان اراد انه لا يطلق عليهما انهما فعلان منسوبان الى العبد والعبد احتيارهما
واراد بهما وهبانه كذلك ان اراد انه لا يطلق عليهما انهما فعلان صادران عن العبد
باحتياره لكنه لا نسعه وذلك لما مر غير مرة ولان المعتزله انهم قايلون معترفون
بان اصول النعم وفروعها منه تعالى فلا فرق في هذا من القاعدتين وبهذا يتم اعتراض
المعترض ثم قوله ومن قاعدتنا سلب الاحتيار عن غيره وقوله اذ الافعال الحسنة بما بينها
يؤيد ما قررناه لا ما نوهمه ثم ان وجهه الثاني ايضا غير وجه وما سرده فيه لا يندفع

اعتراض المعترض اذ على قاعدة الاعتزال ايضا النعم كلها من الله تعالى على ما صرح به
فلم يكن بين القاعدتين في هذا ايضا فرق وبهذا يتم الاعتراض ثم في قوله وفي قوله
لحيث الحث بحث بالحاء منها ان ترديده في الاراده فسح فكانه غفل عن
قوله باعتبار انه تعالى خالق له ومنها ان حكمه بعدم الفرق لحكم وفرق بين بين
الامرين قال والله المبنى عن صفات الكمال افاد الاستاد قدس سره وجه الابناء
ان لفظ الله قد وضع للذات المستجمع لجميع صفات الكمال فيدل على اتصاف الذات
بصفات الكمال اجمالا فان قلت ان كان لفظ الله موضوعا لهذا المعنى كان صفة لا
اسما اذ يصدق ح انه يدل على ذات مبهم باعتبار معنى معين وهو استجماع جميع
صفات قلت انما يلزم كونه صفة لو كفى في كون اللفظ صفة الدلالة على الذات
المبهم باعتبار المعنى المعين وليس بكاف والا يلزم ان يكون اسماء الآلة كلها صفات بل
لابد في الصفة مع تلك الدلالة من امر اخر اعتبره المحققون وهو صحة وقوعه
صفة لغير الاسماء المبهمه قال الزمخشرى فان قلت اسم هو ام صفة قلت بل اسم غير
صفة الا ترى بصفه ولا تصف به غيره وهذا كلامه وهو مؤيد لما ذكرنا هنا تم
ما افاد الاستاد قدس سره اقول ظ انه يرد على ظ منا قشه ظ هي انه يجوز ان لا يكون
الموضوع له هو الذات المستجمع لتلك الصفات باعتبارها حتى يكون الاتصاف ولجا
معتبرا في الموضوع له داخلا في مفهوم اللفظ بل يكون الذات وحدها موضوعا لها ومن
اوصاف الذات الموضوع لها وحدها انها جامعة لها فيكون الجامعية والاتصاف
خارجا عن المفهوم الموضوع له وعلى هذا لا يلزم ان يكون لفظ الله الدال على الذات وحدها
صفه بل يكون اسما علما او بمنزله علم على اختلاف من الاعلام ولعل الاستاد ما اعتبر هذا

الا الامرين اولهما انه ح لا نظهر للابناء الموحى اليه توجيه يلتفت اليه وثانيهما ان
الذات وحدها من غير صفة غير معلومة فكيف يوضع لها لفظ او يفهم من لفظ فان
قلت يجوز ان يوضع لفظ بازاء ذات لها اوصاف مخصوصة بحيث لم يكن الاتصاف
داخلا في المفهوم والموضوع له فلنم ان يكون معلوما مفهوما قلت المعلوم للمفهوم ثمّ
هو الذات بصفة لا الذات وحدها والصفة آلة لملاحظة الذات وعنوانها وعلى
هذا يكون اللفظ موضوعا بازاء المفهوم المعلوم الداخل فيه الاتصاف فان الموصوف
من حيث انه موصوف اذا كان معلوما وهذا المفهوم المعلوم موضوعا له كان المفهوم
من اللفظ هذا الوجه والعنوان الداخل فيه الاتصاف وان قلت ان كثيرا من
الاعلام قرروا الفرق بين العلم بالشيء بوجه الشيء فلم لا يجوز ان يجعل الوجه آلة
لملاحظة الشيء ويوضع له لفظ قلت ان الاستاد قدس سره ينكر هذا على ان تسليمه
لا يفيد فان الذي ذهب الى هذا ما ادعى ان الذي له الوجه معلوم بخصوصية غير
هذا الوجه حتى يكون المعلوم من لفظ الشيء خصوصيات الاشياء وما ادعى ان المعلوم
هناك مفهوم الشيء والاشياء بازائها شيء لا خصوصيا بها غير انها شيء فاذا كان لفظ
موضوعا المفهوم معلوم بهذا الوجه لم يفهم منه الا هذا فكيف يفهم الذات وحدها
بدون الاتصاف والوجه باى وجه يعلم ويفهم ثم اقول يمكن ان يعدل عن الاول
فيوجه الابناء الموحى اليه بان شهرة الذات بتلك الصفات كافية وان لم يكن الاتصاف
داخلا في المفهوم كالحاتم بالجود ولكن يمكن رده بما اورد ثانيا ثم في المقام كلام آخر وهو
ان لفظ الله اذا كان علما على ما هو رأى بعض العلماء يلزم ان يكون معلوما بوجه جزئي
تشخصي فان العلماء فسروا العلم بما يكون موضوعا لشيء بعينه واراد واعلى ما صرحوا به ان يكون

ذلك

ذلك الموضوع له شخصا جزئيا حقيقيا معلوما بهذا الوجه ومعلوم انه تعالى غير معلوم
بهذا الوجه ولهذا عدل بعض العلماء عن هذا وقال انه بمنزلة العلم وانه في الاصل وصف
وصرّح صاحب الكشاف بان الله كاله اسما ليس بصفة واعترض عليه بانه ذكر
ان الآله بمعنى المعبود ويلزم ان يكون صفة مثله فكيف قطع بنفي الوصفية واجيب
عنه بانه ذكر اولا انه اسم يقع على المعبود ولا يلزم من ذلك ان يكون صفة كان
الكتاب اسم يقع على المكتوب وليس بصفة وتحقيق المقام ان الاسم
قد يوضع لذات مبهمة باعتبار معنى معين تقوم به فيتركب مفهومه من
ذات مبهم لم يلاحظ فيه خصوصية اصلا ومن صفة معتبر فيصح اطلاقه
على كل متصف بتلك الصفة ومثل ذلك الاسم سمي صفة وذلك المعنى
المعتبر فيه يسمى مصححا للاطلاق كالمعبود مثلا وقد يوضع لذات
معينة فلا يلاحظ قيام المعنى بها فيكون اسما لا يشتبه بالصفة كالفرس
وقد يوضع لها ويلاحظ في الوضع معنى له نوع تعلق بها وذلك على قسمين
الاول ان يكون ذلك المعنى خارجا عن الموضوع له وسببا باعثا على تعيين
الاسم بازائه كالاحمر اذا جعل علما لموجود فيه حمرة وكالدابة اذا جعل
اسما لذي اربع قوائم وجعل الذهب سببا لوضع هذا الاسم بازائه لا جزءا من
مفهومه الثاني ان يكون ذلك المعنى داخلا في الموضوع له فيتركب مفهوم
من ذات معينة ومعنى مخصوص كاسم الآلة والزمان والمكان وهذان
القسمان انص من الاسماء لكن ربما يشتبهان بالصفات والقسم الاخر اشد
التباسا بها ومعيار الفرق انهما لا يوصفان بشيء ولا يوصف بهما شيء على عكس الصفات

ولما وجد في الاستعمال اله واحد ولم يوجد شي اله علم انه من الاسماء
دون الصفات وهكذا حكم كتاب وامام افساد الاستاد قائلا فيه
بحث اذ لو كان تعين الذات معتبرا في الاله دون المعبود وفي الكتاب
دون المكتوب لا يستفاد منهما معنا لا يستفاد من المعبود والمكتوب
ومن الظاهر انه ليس كذلك واى تعين يستفاد من الاله والكتاب
لا يستفاد من المعبود والمكتوب بل اعتبار تعين الذات في اسماء الاله
والزمان والمكان ايضا ح وانما يكون معتبرا فيها لو كانت تلك الاسماء والة
عليها وليس فليس فان قلت تعيين الذات معتبر في هذه الاسماء لان
مضرب يدل على مكان الضرب او زمانه ومضراب على آلته فيعين الذات
بانه مكان او زمان او آلة بخلاف الضارب فانه يدل على ما له الضرب
ولا تعيين الذات المعتبر فيه اصلا وكذا المضروب يدل على من وقع عليه
الضرب من غير تعيين ذات قلت كما ان معنى الضارب ما له الضرب ومعنى
المضروب ما عليه الضرب ومعنى المضروب ما عليه الضرب كذلك معنى المضرب
ما فيه الضرب ومعنى المضراب ما به الضرب وكما جوزان يكون تعيين
الذات المعتبر في المضرب بالمكان والزمان كذلك جوزان يكون تعيين
الذات المعتبر في الضارب بالفاعل فيقال الضارب فاعل للضرب فالحكم
بتعين الذات في هذا دون ذاك تحكم اقول في كلام المحشي الخاتمي نظر
منها البحث الظاهر ما اشرنا اليه فانه يظهر منه في القسم الاول مباحثه
لكن فيه محاكمة بها نظهر الامران لكل حكم لا ينفعه اولهما ولا ينضرنا ثانيهما

تامل

تامل فانه مع وضوحه لا يخفى عن دقته قال وما قيل من انه اشير لعموم الاكرام
قال الفاضل الطوسي هذا القائل هو الشارح الابهري لكن ليس في كلامه ما نسبا
اليه هذا الفاضل اصلا فانه قال هكذا المراد بعموم الاكرام للانام ما اعطى
العقلاء منهم من العقل الذي به صحة التكليف الشرعي وبهذا فسر قوله
وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وفيه ايماء الى ان الجمع المضاف يفيد العموم لما سيجئ
ولعموم الدعوة الى دار السلام شرع الاحكام وامر القادرين من العقلاء بما عليهم
ونهيهم عما عنهم قال الله تعالى وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ الى كل واحد واحد
من العقلاء القادرين فان حذف مفعول يدعو اوقع في العموم لما سيجي تحقيقه
وهذا حاصل كلامه مما يتعلق بهذا المقام والمجرور في قوله وفيه ايماء عايد الى
التفسير المفهوم من قوله وبهذا فسر وتوهم الفاضل انه عايد الى ما سبق من
عموم الاكرام الماخوذ من كلام الشارح المحقق وليس في قوله ولعموم الدعوة
الى ما توهم انه حكم بان في قول الشارح والدعوة الى دار السلام اشارة الى ان
حذف المفعول يفيد العموم كما يرى وعرضه من ايراد الاسنين انما هو الاشعار
بان كلام الشارح يلمح اليهما واقتباس من معناهما قيل اقول لما تكلفه من عود الضمير
الى التفسير مما لا تقبله الفطرة السليمة لانه ان كان المقصود من قوله وبهذا فسر
انه فسر الكرامة في الاية بالعقل فليس في هذا التفسير اشعار بان الجمع المضاف
يفيد التعميم اصلا وان كان انه فسر الاية بعموم كرامة العقل لجميع بني آدم ففيه
تصريح بافادة الجمع للتعميم لا ايماء اليه على ان سوق الكلام ابى عن ذلك اذ ليس
في المشار اليه بهذا عموم تعرض اصلا وبالجملة ليس يقتضي المقام بيان نكتة لتغيرهم

الاية بذلك بل نكتة عبارة الش وكون الجمع المضاف مفيدا للتعميم مصرح
به في كلامهم فما الحاجة الى ان في ذلك التفسير ايماء اليه ولعل المدقق السليم لا
يحتاج في ذلك الى مزيد بيان واما قوله ليس في قوله ولعموم الدعوة الخ فقد اشار
سيدنا الى دفعه في حاشيته الحاشية بانه وان لم يصرح بالاشارة الى حذف
المفعول لكن سياق كلام يناسب ذلك وذلك لان الغرض المسبوق له الكلام
ههنا بيان نكتة عبارة الش ولا تحصل الا بذلك الحمل ولان الظ ما سبقه بيان
نكتة عبارته كما فصلناه آنفا فليحمل ذلك عليه لملائمة اقول في قوله فيه تقريح
مناقشة ظه هي انه بما سرده لا يندفع الايراد الذي اورده الفاضل ويرد عليه
امور آخر شتى لا تخفى وافادة الاستاد قدس سره ان قوله والمجرور في
قوله وفيه ايماء عايد الى التفسير المفهوم من قوله بهذا فسرع اذ لو جعل
عايدا اليه لاختل المعنى لان هذا التفسير يستدعي ان يكون المراد من
بني آدم بعضهم اعني العقلاء فيكون الجمع المضاف بمقتضى هذا التفسير
محمولا على بعض الافراد لا على كلها حتى يستقيم الحكم بان في هذا التفسير
ايماء الى ان الجمع المضاف يفيد العموم فالوجه ان يجعل المجرور والمذكور
عايدا الى عموم الاكرام وح تصير معنى الكلام ما فهم العلام منه كما لا يخفى
هذا ما افاده الاستاد ولعله اراد المنبه على ان تفسير الابهري ليس على
ما ينبغي لانه بهذا يندفع ايراد الفاضل ومواخذاته على المحشي فان قلت
لقايل ان يكون يقول ان العقل الذي هو مناط التكليف عام شامل لتمام
بني آدم فان المراد به الغريزة التي من شانها ان يكلف صاحبها وعموم
هذا

هذا ظ وعدم ظهورها فيمن اختل عليه من الصبي والمجنون لمانع لا لفقدان تلك الغريزة
وبهذا يفرق بينهما وساير الحيوانات قلت لعل الاستاد ما اعتبر هذا الاعتبار ما الكرام
فان اعطاء هذه الغريزة مع المانع بوجه لا يظهر منها فايدتها ليس بكرامة بل هو حرمان
ولما قال كما ان الله عز شانه الخ قال الفاضل الطوسي اورد صاحب الكشاف
السوال على منع صرف رحمان بان شرط منع صرف فعلان صفة ان يكون مؤنثه على
فعلى وهو في رحمن منتف لاختصاصه بالله فيجب ان يكون منصرفا واجاب عنه
وقال العلامة التفتازاني تقرير الجواب انه كما انتفى بواسطة الاختصاص العارض
شرط عدم الانصراف وهو وجود فعلى كذلك انتفى شرط الانصراف وهو وجود
فعلانة فان الذي وقع الاتفاق على انصرافه هو الذي يكون مونثه فعلانة
فح لا عبرة بانتفاء الشرط بواسطة هذا الاختصاص لان معنى الاشتراط انه اذا
اطلق على مونث فان كان على فعلى ففعلان غير منصرف وان كان على فعلانة
فمنصرف هذا كلامه واورد الفاضل الاعتراض عليه بان عدم العبرة بانتفاء
الشرط لا علل بقوله لان معنى الاشتراط الخ لم يكن لتفريعه على انتفاء فعلانة وفعلى
معنى وبانا لا نم ان معنى الاشتراط ما ذكره ولا يخفى وروده مثل اعتراضه الاول
على كلامه هذا بان تعالى جعل تحمل النبي عليه السلام بالصلوة عليه مقارنا بالتحميد
الله تعالى لا علل بامتثال امر الله تعالى وقضاء حق رسول الله عليه السلام لم يكن
لتفريعه على ثبوت منه عليا معنى والجواب عن اعتراضه الاول على العلامة
ان المفرع على انتفاء فعلى وفعلانة هو صحة هذا التعليل واستقامته بناء
عدم العبرة بانتفاء الشرط على كون معنى الاشتراط ما ذكره لا نفس عدم العبرة المعلل

بقوله لان معنى الاشتراط الخ وتقريره انه لو ذكر من اول الامر ان لا عبرة باسقاط
الشرط لان معنى الاشتراط كذا لورد منع كون معنى الاشتراط ما ذكره وورود
ظاهر اذ حقيقة معنى اشتراط شئ بشئ امتناع تحقق الاول بدون الثاني مطلقا
لا امتناع تحققه بدونه على تقدير شئ آخر ولذا كان هذا ممنوعا فلا يصح بناء
المط عليه وذكر ان لا الموجب للعدول عن ظ معنى الاشتراط اذ لو حمل على ظ
لزم ان لا يكون رحمن منصرفا ولا غير منصرف فلزم ان يكون غير منصرف
ومنصرف معا اذ انه رحمه الله مع تقديم هذا الموجب اوردوا عليه المنع وهو
الاعتراض الثاني فكيف لو لم يذكره ويمكن ان يتكلف لكلام الفاضل ايض مثل
هذا التوجيه وان كان غير ظاهر في كلام العلامه بل اقول تفريع الشئ على
الشئ قد يكون باعتبار ان الثاني مستفاد من الاول وقد يكون باعتبار
استناد الثاني الى الاول في نفسه مثال الاول العالم متغير فهو حادث
ومثال الثاني زيد اساء الادب فضربته ومن البين ان كلا الوجهين
لا يقتضي عدم احتياج الفرع الى غير ما فرع عليه فلا ينافي ذلك تعليله
لغيره اذ التعليل ايض لا يقتضي عدم احتياج المعلل غير ما علل به الا يرى
انك لو قلت في الصورة الاولى العالم متغير فهو حادث لان كل متغير حادث
وفي الثانيه زيد اساء الادب فضربته لينا ذب لم يكن مستهجنا عند الطباع
السليمه بل مثل ذلك شايع في العبارات المتداوله في العلوم والمحاورات
ومن ههنا علم اولا نحو في تفريع المدعى على بعض مقدمات دليله ثم تعليله
بعض آخر منها اذا تمهد ذلك ظهر صحة كلام المحشي منها ظهر الا تعريه غبار الخفاء

اذ

اذ محصله ان للنبي عليه السلم علينا منا كثيره فقرن تحمله بالحمد لله امتثالا
للامر وقضاء لحقوقه ووزانه وزان ما سبق من قولك زيد اساء الادب
فضربته لمنا ذب الا انه ادرج ههنا ذكر الامتثال اما لان قضاء الحق انما يستدعي
التحمل لا اقتران التحمل بالحمد فاشار بامتثال الامر الى ما يقتضي المقارنه من
النصوص مثل ما قيل في تفسير قوله تعالى وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ اي لا اذكر
الا وتذكر وما روي من اداب الخطب عنه عليه السلم واما لكثرة النكته نظرا
الى ان النكته لما دعت الى التحمل وهو يحصل بالمقارنه فهو كاف في استحسان
المقارنه اذ ليس من شرطه النكته عدم حصوله بغير الطريق المختار بل يكفي
تاديها بهذا الطريق ولذلك يقال النكات لا يطرد ولا ينعكس لا يقال ثبوت
المنن لا دخل له في الامتثال فلا يصح تفريع مجموع الامتثال والاداء عليه
لانا نقول يكفي في تفريع المجموع تفريع جزء من اجزائه على انا نقول ثبوت
المنن وان لم يتوقف عليه الامتثال لكن يؤيده ويؤكده من حيث يدل
على انه امر يطابق الحكم وان يقال المقارنه متفرعه على الاشتراك في المنن
والامتثال نكته المقارنه من حيث تادي التحمل بها وباقي الكلام كما سبق
واما ما ذكره هذا الفاضل في توجيه كلام العلامه التفتازاني من ان المتفرع
على انتفاء فعلى وفعلانه هو صحة لا نفس عدم العبره فيبنى على تصوره ان
ما فرع على شئ لا يكون تعليله لشئ آخر وقد عرفت ان كليه هذا الحكم كما في
الامثلة السابقة وما ذكره في بيان تفريع صحة التعليل يرجع الى ان التي
كون معنى الاشتراط ذلك موقوف على انتفاء فعلى وفعلانه وذلك ان لم

يكن لصحته بان ما يتوقف عليه مقدمة الدليل يتوقف عليه صحة
التعليل به ضرورة انه ما لم يثبت لا يصح التعليل به لكن فيما ذكره فى توجيه
كلام العلامة التفتازانى بعد لان ذلك من قبيل ان يمنع المدعى على
بعض المبادى البعيدة ثم يعلل بالمقدمة التى يتوقف على الممنوع عليه مثل ان
يقال كل متغير محل الحوادث فالعالم حادث لانه متغير ولا يخفى بعده وذلك
منشاء والسيد قدس سره هذا التفريع المخصوص وليس ايراده مبنيا
على ان ما فرع على شئ لا يجوز تعليله بشئ مطلقا انتهى كلامه اقول فى كلامه
هذا الحاشى شئ لا يخفى منها منع كفايه صحة تفريع الجزء فى تفريع المجموع
بل كفايته نقصان وخسران وهى زور وبهتان على ما ظهر من استهجان
قولك شوهد فى عراق وخان فزيد شاعر فى خراسان والنار موجود
فيه مسح فى دوان وسرنديب فى الهند اقصى هندستان والشاعر يد
فى تركستان وما هو اعلى فهو اعلى ومنها ان مثل ما اورده اولا فى توجيه
كلام المحشى يجرى فى كلام العلامة التفتازانى توجيهه وقد ايراد المحشى عليه ولعل
الفاضل حاشاه والزاماده تسليما لما بنى عليه وان لم يكن مسلما احتج الى جواب
آخر ومنها ما هو الظ من استبعاده على انه يمكن منع اللزوم وبطلان
اللازم ومنها امور اخر يغنى ظهورها عن اظهارها وافساد الاستادان قوله
ولا يخفى ورود مثل اعتراضه الاول على كلامه غير تام وانما يرد عليه لو كان
قوله اسما لا يعقلا للاقران كما ان قوله ومن ثمه تعليل له وليس كذلك بل هو
تعليل لتحليه بالصلوة او التحميد فتامل وهذا وان كان صحيحا معنى لكنه

متكلف

متكلف لفظا وما نسق النعم السابقه الخ قيل الفرق بين الصورتين
ان كلا من الاوصاف المذكوره للنبى صلى الله عليه وآله وسلم صفه جليله
بل كل منها تدل اجمالا على جميع صفات كماله بخلاف الاوصاف المذكورة لله
تعالى فان كلا منها قاصر بالنسبه الى عظمه كبريائه فاللايق بالاولى
ترك العطف وبالاخرى التعاطف ليحصل من اجتماعها نوع تمامه ما منها
يليق فى الجمله لان يذكر فى معرض الثناء عليه تعالى والسبب فى ذلك ان
الصفات المذكورة له تعالى صفات فعليه من خلق الانام وتكميلهم وذلك
لا قدر له بالنسبه الى جلال الله وغناه عن العالمين بخلاف الصفات
المذكورة للنبى عليه السلم فانها جامعه لجميع المناقب والمفاخر اما سيد الاولين
والاواخر فانه ظ واما المبعوث الخ فلاحتوائه على تفصيله بحسب النسب
والحسب على جميع الناس الذين هم افضل البريه واما الموضح السبل فلدلالته
على انه الواقف على جميع دقايق حقايق الطرق الموصلة الى السعادة
الحقيقه وهو الموقف عليها فيدل على اجتماع غاية الكمال ونهاية التكميل
فيه واما الخاتم فكالفاتح هذا ولظهوره لم يتعرض لتفصيله فاندفع ما توهمه
بعض الافاضل من عدم تمام هذا التوجيه وان الاولى فى وجه الفرق
ان يقال ان الصفات والاخبار وامثالها اذا ذكرت متعاقبه حملا بذكر
متعاطفه مثلا لا يقال هذا رجل يعلم يزهد سخى ولا هذا يعلم يزهد سخى
بل هذا رجل يعلم ويزهد ويسخى واما اذا ذكرت بطريق الافراد فكثيرا ما يذكر
غير متعاطفه كما يقال هذا رجل عالم زاهد سخى وهذا عالم زاهد سخى والسر فيه

ان الجملة لصلوح استقلالها لو ترك عطفها لربما توهم كونها ابتداء كلام
بخلاف المفرد فانه لا يتوهم هذا فيه فترك عطفه لما ذكر وللاختصار
اقول ما ذكره مجرد نكتة لفظية لا نعبا عليها فى كلام البلغاء لا فى مقام
الخطاب مع الذكى لا تعتريه الاوهام الفاسدة بل يفطن بالمقصود بالقراين
المعنوية فلا يحتاج الى القراين اللفظية على ما ذكر على ان ما ذكره غير تام
بل المدار فى باب الفصل والوصل كما علم فى علم البلاغة على التوسط بين
الكمالين فان كان بين الجملتين كمال الاتصال او كمال الانقطاع لم يعطف
وان كان بين المفردين جامع عطف انتهى كلامه اقول ان الذى سرده
اولا ان لم يضر لم ينفعه ولا يحصل مرامه فان لمانع ان يمنع ان استقلال كلمة
فى الدلالة على كمال الكمال يوجب كمال الاتصال والانفصال على ما توهمه والا
لما عطف بعض الدلايل على بعض لاثبات المدعى ثم الذى اورده ثانيا مردود
لوجوه منها ان التوسط الذى اشار اليه نكتة من النكات وليس مدار
العطف عليه بل لكل من العطف وتركه بواعث مزبورة مشهورة وموانع
مسطورة مذكورة منها الاختلاف خبرا وانشاء ومنها ايهامات وامور
آخر لفظية ومعنوية ثم لو سلم ان جهة العطف لا يكون الا التوسط
وتركه الا لاحد الكمالين وان كل جهة اخرى كالاختلاف خبرا وانشاء
ونظاير هذا راجعة الى شىء من هذا ففى اظهار السر اظهار سر العطف وتركه
بما رجع الى التوسط وعدمه كما لا يخفى افساد الاستاد قدس سره وقيل ما
ذكر لتوجيه ايراد صفات النبى عليه السلم غير متعاطفة وايراد صفاته

تعالى

تعالى متعاطفة غير متضح لان ترك العطف فى الاول كما يدل على استقلال
كل صفة كمال وموجبة للصلوة عليه السلم كذلك لو ترك فى الثانية ليدل
على استقلال كل صفة كمال وموجبة للحمد له تعالى لكان مناسبا وكما ان
العطف فى الثانية يفيد قوة السبب للحمد كذلك لو عطفت فى الاولى لتفيد
قوة السبب للصلوة لكان مناسبا بلا فرق فيهما فالاولى فى وجه الفرق ان
يقال الصفات والاخبار اقول ولا فى توضيح قوله غير متضح ان الشارح رحمه الله
حمد الله تعالى على اعطايه للنعم العظام المذكورة ولا شك ان اعطائها مجتمعة
ادعى الى الحمد فعطف بعضها على بعض بالواو ليدل على انها مجتمعة فى التحقيق
لان عطف الجمل يفيد اعطائها فى التحقق كما حقق فى موضعه واما عطف
الصفات المذكورة للنبى عليه السلم فلا يلائم هذه الملايمة اما اولاً فلان منها
ما هو بمنزلة التاكيد لبعض آخر فلا يناسب العطف بينهما واما ثانيا فلان
عطفها لا يدل على انها مجتمعة فى التحقيق لانها مفردات وعطف المفردات
لا يدل على ذلك والى ما ذكرناه مفصلا اشار العلامة مجملا بقوله فلان
الجمع ههنا اوقع وثانيا فى ترك العطف كما يدل على استقلال كل صفة كمال
وموجبة للصلوة لخ ولا يذهب عليك ان هذا الاعتبار انما يكون مناسبا
ان لو ذكر بازاء كل صفة صلوة اخرى واما اذا كان المذكور بازاء جميعها صلوة
واحدة كما هو الواقع فلا نم ان ترك العطف هناك يدل على ان كل واحدة منها
موجبة للصلوة بالاستقلال   ثم ذكر من لغوب المختصر قيل كان لا ينبغى
ان يذكر قصور الشرح فى بيان الدقايق والحقايق ايضا كما ذكره الشيخ لان له

دخلا فى السبب لتصنيف الكتاب ولا يرد ذكر اقتراح الاصحاب بطريق
الالحاح معنى عنه اذ لو كان له شرح واف بالمقصود لما احتاج الى هذا الالحاح
لانه ح لا حاجة الى ذكر احاطته بما فيه حر الان دلالة ذلك الالحاح
على هذا اظهر من دلالته على عدم شرح كذلك افساد الاستاد قدس سره
ان قصور الشروح مذكور فى الشرح فى عداد لفوت المختصر حيث قيل فيه
وقد شرحه غير واحد من الفضلاء وقد اشار اليه العلامة لقوله
ثم ذكر من لفوت المختصر قصور الشروح مذكورا فى ضمن يفوت المختصر
بلا ريبة ثم ان هذا المحل اتحله وغيره عنه بعبارة اخرى فقال قوله قصور
مذكور فى ضمن قوله ذكر من يفوت المختصر ما يستدعى زيادة الاهتمام ببيانه
اذ من جملتها انه قد شرحه جماعة من العلماء والفضلاء ولم يأتوا بحقه
وذلك بعينه قصور الشروح وذلك ظ اقول ان مواخذه صاحب القيل
على السيد انه لم يصرح بقصور الشروح وحاصل ما افاد الاستاد من
الجواب انه صرح بها فارته بل باشارته الى كلام الشرح فانه صرح فيه
والمحل غفل عن هذه الدقيقه واجاب بان قصور الشروح مذكور فى عبارة
الشرح فى ضمن قوله ذكر من يفوت المختصر وغفل عن ورود المناقشة عليه
وان المواحد لا يكتفى بهذا على ما اشتهر عليه سواله وجوابه وان المتضمن الذى
اعتبره الاستاد بوجه اخر يفطن له فانه مع وضوحه لا يخفى عن دقته
قال الشيخ ولا علم كونها متكثرة قيل المفهوم من هذا الكلام ان قوة العباد لو لم
يكن قاصرة عن ضبط الاحكام منتشرة لم يقع الاحتياج الى ربطها بالدلائل

والامارات

والامارات وليس كذلك اذ هم محتاجون الى ما يفهمون منه الاحكام كيف
كانت لمراده الدلايل والامارات الكليه فترك القيد ههنا وذكره فيما بعد
مع انه ما كانت الحاجة ماسة اليه ثم وكان فى تعريف الاحكام وسكر الدلايل
على التعليل رمزا الى ذلك قيل واقول لو لم تقصر قوة العباد امكن ان يحفظ المسائل
باعيانها من الشارع بعد ملقته اياها باعيانها من الوحى من غير ربطها
بالدلايل قوله لانهم محتاجون الى ما يفهمون الاحكام كيف كانت منها قلنا
ان اريد لم الاحتياج الى الدليل فممنوع اذ يكفى العلم التقليدى وان اريد الاحتياج
الى اللفظ الدال عليه فهو لا يستلزم الاحتياج الى الربط بالدليل والامارات فان
الشارع اذا قال هذا الشى حرام واخذه المقلد لم يكن هذا استنباطا من
الدليل كما ان ما هو من ضروريات الدين لا يعد من الماخوذ بالدليل فان
قلت كيف لا وعلمه مستند الى ان هذا مقول النبى وكل مقول صادق قلت لا نم
ان علمه مستند الى ذلك القياس فانه ربما لم يلاحظ هذا القياس اصلا ولاحظه
حالا من غير ترتيب كما فى صورة الحدس والرجوع الى الوجدان يشهد بذلك
فانا اذا سمعنا من سولن زيدا فى الدار يحصل لنا الظن بذلك بدون ترتيب قياس
ومثل ذلك لا يليق ان يسمى بدهيه التقليد فتامل اقول لا ينفعه هذا الامكان
حيث لم يكن ح الكلام الاحكام فى عبارته على الكليه يحتاج الى تكلفات كثيرة
بخلاف عبارة الشرح فانها لا يحتمل الحمل على الكليه كما لا يخفى وحيث لا يحتمل
الحمل على الكليه لم يكن محتاجا الى تكلف بل كون محمولا على ما هو الظ منه وهو الاحكام
الجزئيه على هذا لا يخفى مناقشة صاحب القيل ليس شىء من سواله وجوابه شىء

وفي كل منهما بحثا ما في السوال الذى صدره لقوله فان قلت فلانه ظ انه
اراد بالدلايل الدلايل الكثيرة العديدة الاصولية المذكورة المعدودة لا دليل واحد
في الكل واما في الجواب فلان منعه مكابرة غير مسموعه ولقد استحق بهذا المنع
المنع والرجز ومزيد توضيح الكلام في المرام ان مساق كلام المحشى يوذن بان غرضه
البينته على الاحتياج الى علم الاصول في استنباط الاحكام الشرعيه الفرعية الفقهيه
وهى قواعد ومسايل كليه واستنباط تلك الاحكام على تقدير عدم كثرتها وعدم
قصور القوة عن ضبطها محتاج الى ذلك العلم كما انه على غير هذا التقدير محتاج
اليه فلا دخل للكثرة وقصور القوة في ذلك وليس حاصل اعتراض الفاضل الا ذلك
مع التعريض الى ما في الحواشى من حمل الاحكام على احكام الحوادث التى هى من
فروع المسايل الفقهية واستنباطها من الدلايل فان هذا غير مناسب للغرض
المسوق له الكلام كما لا يخفى ولا يخفى على من تامل قليلا انه لا مدخل لشى من كثرة
المسائل وقلتها والقدرة على الضبط وعدمها في هذا فانه ظ انه كما ان استنباط
الاحكام الكلية التى هى المسائل الكلية الفقهيه محتاج الى قواعد الاصول
كذلك استنباط الاحكام الجزئية التى هى من فروع تلك القواعد محتاج اليها
فحمل الاحكام على الجزئيه والحكم بالقصور عن الضبط والكثرة مع انه غير
مناسب غير مفيد وبهذا يظهر ان الذى اورده هذا المورد في معرض جواب
الايراد غير وارد ولا نافع حيث لا ينفى عدم الكثرة والقصور عن الاحتياج
المذكور فان استنباط حكم جزئى من قول النبى عليه السلم محتاج الى ما يحتاج
اليه في استنباط الحكم الكلى كالناسخ والمنسوخ والحقيقه والمجاز والترجيح

الحكم

غير ذلك من القواعد الاصوليه كما لا يخفى على من تعرفها ويعرف كيفية
الاستنباط فما لعنه في ان القوة قاصرة في ضبط الاحكام الجزئيه لا بعينه
ولا بنفعه ولا نعسه ثم لو اغمض عن هذا وسلم ما اوهمه او توهمه من ان
اعتقاد صدق المخبر كاف فليس شئ من سواله وجوابه بشئ كما اشير
اليه ثم ان كلامه هذا يشعر انه لجلالته لم يعرف بعد القضايا التى قياساتها
من البديهيات ولم يفرق بينها وبين الحدسيات وفيه ان الظن
يختلف قوة وضعفا دون التعين فنقل قيل هذا حمل الكلام الشى على ما يرتضيه
اذ مختاره ان الحق ان التعين قابل لهما واقول عرض المحشى قدس سره ان في
هذه العبارة اشعارا بذلك وهذا مما لا مرية فيه ولا يقدح فيه منافاته
لا ختارة الشى اذ بما بنى الكلام على المشهور مع قطع النظر عن اختياره الى
ان بينه في الموضع اللايق اقول غرض المعترض لانه لا يلتفت الى مثل هذا
الاشعار اذا لم يكن موافقا له اى المتكلم وظانه بما ذكره هذا لا يندفع هذا قوله
وانما وصف القواعد بالكليه فيل وكونها يتم وصفها بها لان مسايل الاصول
قواعد يندرج تحتها كليات من انواعها مثل الامر للوجوب مسئله من
الاصول يندرج تحتها ان اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وامثالها للوجوب
وهى كليات ولعل هذا ما ذكره واستاذ الاستاد قدس سره قوله ولعل
هذا ادلى ما ذكره ثم لان هذا امر عام لا اختصاص له بقواعد هذا العلم
بناء على ان كل قاعده يندرج تحتها امثال ما سماه المحشى انواعا بخلاف ما ذكره
العلامة من انه يندرج تحتها كليات هى مسائل علم آخر فان له مزيد اختصاص

بهذا العلم ولا شك ان الوصف باعتبار الامر المختص اولى ثم ان المنتحل
انتحله وعبر عنه بعبارة اخرى فقال اقول مثل اقيموا واتوا وان كان كليا
باعتبار ان الفرد القايم منه بمتكلم معين غير القايم منه باخر لكنه مما نعده
عرفا واحدا شخصيا وجعل اختلاف محالها بمنزلة اختلاف الامكنة
والمظاهر لشئ واحد ولذلك شاع وضع الاعلام للكتب والسور والقصائد
مع ان اعلام الاجناس انما يحتاجوها للضرورة فكانهم عدوها اعلاما
شخصية فما ذكره المحشي اظهر اقول من ذا الذى يدعى ان كليتها لما اعتبرة
ومن الاعتبار ويمكن اعتبار اعتبار لا يكون عليه عار ثم الفرق بين اسم
الجنس ليس ما اوهمه اوتوهمه فانه مع انه مخالف لكلام الاعلام لا يعود
الى طايل ولا يرجع الى حاصل بل الفرق ان علم الجنس موضوع للطبيعة
باعتبار ضرب تشخيص يخرجه عن التنكر بخلاف اسم الجنس وبينهما وجوه
اخر من الفرق مشروحة فى مظانه قال والاول محتاج الى التقدير قلت
قال الفاضل الطوسى لا نقول يجوز ان يحمل على المثل الى جانب المعنى كما فى قول على
عليه السلم انا الذى سمتنى امى حيدره فلا حاجة الى هذا التقدير الذى لا
يظهر منه محصل عند التامل الصادق لانا نقول لا صحة ههنا لما ذكر لانه ح
يكون من عبارة عن الشارح فلا يصح ادخال من عليه اذ يصير حاصل المعنى
انى كنت من نعم تنالى هذا الوقت انى كنت من سمعه بدون كلمة من
دفين على هذا الكلام الكشاف واقول محصل هذا التقدير انى كنت من
طايفة سمعت من تلك الطايفة التى سمعت الشخص معهم لا مدخل الشخص

فهم

فيهم بل انما ندخل فى الطايفة الذين سمعت الشخص من جملتهم فتامل ثم لو حمل
على البيان جاز ان يحمل على الميل الى جانب المعنى ولم يجد ما اورده قال فلا يصدق
المقسم على اقسامه قيل ان اراد ان المقسم فى تقسيم الكل الى اجزائه مطلقا لا يصدق
على اقسامه كما هو ظ عبارته فهو غير صحيح ولا يفيد قوله ضرورة ان الكل
لا يحمل على الجزء من حيث جزء هو ظ وان اراد ان القسم ثمه لا يصدق على اقسامه
من حيث هى اقسام بل من حيث ذواتها لا بشرط شئ فلا وجه لاطلاق
الحكم فى الاول بانه لا يصدق المقسم على اقسامه وفى الثانى بانه يصدق
على اقسامه وكان احقه ان لا يفيد قوله ضرورة ان الكل لا يحمل على الجزء
بقوله من حيث هو جزء ويقيد الاجزاء بالخارجية لانها فيما نحن
بصدده فيستقيم الكلام بلا اشتبهه قال ما يتوقف عليه ذاتا الخ قيل قال
بعض الفضلاء ما اطلق المص المبادى على انه منحصر فيما يتوقف عليه ذات
المقصود فيه وما يتوقف عليه الشروع فيه فلا حاجة لذكر قوله او تصورا
وكيف لا وكل ما يتوقف عليه تصور العلم يتوقف عليه الشروع فيه اما
مطلقا او على وجه البصيرة كما هو المراد ههنا ولذا اكتفى على ذكر القسمين
عند اعادة هذا الكلام فى حاشيته كتابه فى شرح قول الشارح وقد ذكر من مبادى
العلم بينه واقول الغرض من هذا التفصيل ان بعض المبادى بعضها يتوقف
عليه ذات العلم مع قطع النظر عن التصور والشروع وبعضها يتوقف عليه
تصوره مع قطع النظر عن التصور والشروع وبعضها يتوقف عليه تصوره
مع قطع النظر عن الشروع وبعضها يتوقف عليه الشروع فقط اى لا تصوره

ولاذاته وهذا كما يقسم العله الى عله المهيه وعلة الوجود مع ان علة المهية
ايض مما يتوقف عليه الوجود واما اكتفاوه على ذكر القسمين عند الاعادة
فعلى العاده فى الاكتفاء بالاجمال بعد افادة التفصيل اقول لعل الغرض من عرض
الغرض رد الايراد بالاستدراك وظ انه لا يحصل بهذا غرضه فان الفاضل
ادعى حصر المبادى المذكوره فيما يتوقف عليه الذات والشروع وعلى هذا
وجه الايراد وظ ولا وجه لجوابه هذا ثم ان العلم الذى جعله غرضا حاله
لا يخفى وتوضيح الكلام فى المرام ان المبادى هى اما ان يتوقف عليه العلم
ذاتا او شروعا وما يتوقف عليه تصورا ان توقف عليه شروعا كان
من المقدمات والمبادى لتوقف الشروع عليه ومن هذه الحيثيه لا من
حيث انه يتوقف عليه التصور ولذلك تراهم يستدلون على كون
تعريف العلم من المقدمات بتوقف الشروع عليه ولو كان ما يتوقف
عليه تصورا مقدمة لم يحتج الى هذا الاستدلال والسيد فى كتبه استدل
بهذا وسلك هذا المسلك ولو قيل ما يتوقف عليه التصور من هذه الحيثية
ايض مقدمة منع وقيل انه اصطلاح جديد لا يدل عليه على ما اورده
هذا السيد على العلامة التفتازانى فى مقدمه الكتاب وعلى هذا يظهر
ايراد المورد الفاضل على السيد ومحصله ان الذى يتوقف عليه تصور
العلم ان لم يتوقف عليه الشروع لم يكن مقدمة ولا من المبادى وان
توقف عليه الشروع ايض كان من المبادى ومقدمه من هذه الحيثيه
لا من حيث انه يتوقف عليه التصور لا بعدم فلا حاجة الى قوله تصورا

حيث

حيث لا نفيد فايده وبعد هذا لا يخفى على من يعرف شيئا من اداب
المناظرة ان الذى اورده هذا المجادل الجليل بجلالته فى معرض الجواب غير صواب
وان كون غرض السيد افادة هذا المعنى الغير المفيد غير مفيد وتمثيله بعلة الوجود
والمهيه بعيد فان علة المهية ان سلم انها علة الوجود فهى من تلك الحيثيه
ايض علة ولا نم ان ما يتوقف عليه التصور من تلك الحيثيه من المبادى
واما الاستاد قدس سره فاجاب عن الاعتراض بان الحاجة الى ذكر
التصور لشرح كلام المتن على ما افاده فقال اقول فلا حاجة لذكر قوله او
تصورا غير تم اذ حد العلم كما يتوقف عليه الشروع فى العلم على نحو من البصيرة
كذلك يتوقف عليه تصور العلم بوجه مخصوص فيجوز ان يعبر عنه بكلا
العبارتين لكن التعبير عنه بما عبره العلامة حيث قال ما يتوقف عليه ذاتا
او تصورا او شروعا اوفق بعباره متن الكتاب اعنى قوله المص والمبادى حده
وغايته واستمداده ظ ذلك اختارة العلامه وسمحه انه ان اريد ان ذكر التصور
غير محتاج اليه تقسيم المبادى فذلك كذلك والسيد ما اورده لذلك وان
اريد انه غير محتاج اليه فى شرح المتن فهو ممنوع والايراد لهذا فان قلت اذا لم
يكن ما يتوقف عليه تصورا من المبادى لم يكن كلام المتن صحيحا قلت لعله
يصح لتوقف الشروع عليه وفيه ما فيه وسيجيء فى كلام السيد خرازه باو اعتذار
الاستاد بانها توجه ولحالا بعد فى الزوايا فان قلت ما يتوقف عليه العلم تصورا
ايض من المبادى كالمبادى التصوريه قلنا نها داخله فيما يتوقف عليه ذاتا والمتوقف
عليها اطراف المسائل والقضايا لا تصور العلم ثم قيل قال الشيخ العلامة التفتازانى

رحمه الله ذهب الجمهور الى ان موضوع الاصول الادلة السمعية لما انه يبحث
عن احوالها من حيث اثبات الاحكام بها بطريق الاجتهاد بعد الترجيح عند التعارض
وبهذا الاعتبار كانت اجزاؤه مباحث الادلة والاجتهاد والترجيح ونظر بعضهم
الى ان من المباحث المتعلقة بالاثبات ما يرجع الى احوال الاحكام فجعل موضوعه
الادلة والاحكام وصارت الابواب اربعة وقد جرت العادة بتصدير كتب الاصول
بمباحث خارجة من المقاصد المذكورة يسمونها بالمبادي يكون جزءا من الكتاب
دون العلم على ما ذكره الشيخ العلامة الشيرازي رحمه الله لان للمبادي المذكورة اجزاء
الكتاب وليست من اجزاء العلم وقرره الشيخ بطريق التغليب حيث جعل الامور
التي يكون كثير اجزاء للعلم اجزاء له على ان من المبادي ما هو اجزاؤه بالحقيقة كالتصورات
والتصديقات المأخوذة ههنا مما فيه الاستمداد فاطلاق المبادي على الامور
المذكورة تغليب ويحتمل ان يكون بالمعنى اللغوي لانه ابتداؤها قبل الشروع في المقاصد
ثم لا يخفى ان جعل الامور المذكورة من اجزاء العلم او المختصر على ما ليس بين اذ الجزء هو التصورات
والتصديقات او المباحث المتعلقة بالادلة السمعية مثلا لا هي انفسها وبهذا
الاعتبار يندرج في الادلة السمعية بحث حجية قول الصحابي والاستحسان
وفي الاجتهاد بحث التقليد والافتاء والاستفتاء وفي الترجيح حكم الوقوف
والتخيير وبهذا انه يظهر لو جعل ضمير يحصر لما يبحث عنه في المختصر او العلم وكان
وكان حصر الكليات في الجزئيات لم يبعد قال الفاضل العلي على الطوسي اقول هذا الكلام
لا ينتظم حق الانتظام اما على مذهب الجمهور فلان كون العلم باحثا عن احوال
الادلة من الحيثية المذكورة لا يقتضي كون مباحث الاجتهاد والترجيح

في بعضها ذهب جمهور الشارحين الى ان الضمير للمختصر دون العلم

من اجزاء العلم دون مباحث الاحكام واما على مذهب البعض فلان مجرد كون
ما يرجع الى احوال الاحكام من المباحث المتعلقة بالاثبات لا يقتضي كون
الموضوع الادلة والاحكام دون الاجتهاد والترجيح فالتعريفان المذكوران
في المذهبين محتاجان الى ان يقرر في الاول رجوع المباحث المتعلقة بالاجتهاد
والترجيح وفي الثاني الاحوال الاحكام الذاتية للاحكام مما له دخل في اثبات
الادلة بها متكثرة جدا مستدعية جعلها الى احوال الادلة دون الاحوال الذاتية
للاجتهاد والترجيح فرجعت الى احوال الادلة تقليلا للاقسام اقول ان هذا الكلام
لا ينتظم حق الانتظام فان هذا اما ان يكون اشارة الى ما نقله عن العلامة
التفتازاني على ما هو الظاهر او الى ما نقله عن العلامة من المذهبين فيكون المراد
الايراد عليها الا على العلامة كما فهم من قوله في حاشية كتابه على قوله فالتعريفان
اللذان نقلهما العلامة من صاحب المذهبين واما ان يكون اشارة الى ما ذكره
السيد شارح الكلام الشرح على ما وجد في بعض حواشيه حيث قال فيما نقلنا
عن العلامة ظهر ان كلام الفاضل المحشي غير منتظم حيث اضطرب في المقصد
وجوابه على الكلام اما على الاول وهو الاقرب الاظهر فلان قوله فجعل موضوعه
الادلة والاحكام ولم يقصد به حصر الموضوع فيهما والا لم يصح قوله وصارت
الابواب اربعة فان اربعية الابواب مما يظهر بجعل الاحكام داخلة في الموضوعات
الثلاثة السابقة بل الغرض الاشارة الى دخول الاحكام مع الادلة في الموضوعات
فكانه قيل فجعل موضوعات الادلة والاحكام والاجتهاد والترجيح لما تقدم فصارت
الابواب اربعة واما على الثاني فلما مر في الاول واما على الثالث فلانه ليس في

شرح الشرح وحواشي السيد اضطراب ستى لقوله اما على مذهب الجمهور
الى قوله دون الاجتهاد والترجيح ويندفع بقوله فالتعريفان الخ قال وما قيل
من انه فسر الشئ الاستمداد الخ قال الفاضل لا بعد في ان يتفاوت حال الشئ باعتبار
بيانه الاجمالى والتفصيلى ويكون باعتبار الاول خارجا عن العلم مبداء
وباعتبار الثانى داخلا مقصودا فيه كالمسائل فان معرفتها من حيث الاجمال
من مقدمات الشروع فيه ومن حيث التفصيل من اجزاء العلم فيجوز ان
ان يكون الاستمداد ايضا كذلك فان معرفة ما يستمد منه على التفصيل لا شك انها
من اجزاء العلم وعلى الاجمال اعنى معرفة انه من اى علم يستمد يفيد زيادة
بصيرة فى الشروع فيه فانه يرجع الطالب اليه عند عدم التحقق والحكم
بان هذا القول توهم توهم افساد الاستاد قائلا فيه بحث اذ معرفة المسائل
التى هى من اجزاء العلم عبارة من التصديقات بها ومعرفة المسائل التى من مقدمات
الشروع فى العلم عبارة عن التصرف بان الباب الاول مثلا فى كذا والثانى
فى كذا معرفتان مختلفتان بحسب الذات لان هناك معرفة واحدة مختلفة
اجمالا وتفصيلا كما توهمه المحشى وكذا معرفة ما يستمد منه اصول الفقه التى
هى من اجزاء العلم عبارة عن التصورات والتصديقات التى يتوقف عليها التصديق
بالمسائل ومعرفة اصول الفقه من اى علم يستمد التى هى من مقدمات الشروع
عبارة عن التصديق بان استمداده من علم كذا وكذا وهاتان المعرفتان مختلفتان
بحسب الذات ايضا لا انها معرفة واحدة مختلفة اجمالا وتفصيلا وعلى تقدير كون
المعرفتين فى الصورتين واحدا بحسب الذات كان الحكم بان الشئ فسر الاستمداد

ع

على وجه يتناول ما هو خارج عن العلم وما هو داخل هو غير مطابق للواقع اذ الشئ
لم يفسر الاستمداد على الوجه المذكور بل صرح بان بيانه على قسمين اجمالى وتفصيلى
ولم يفسر الاستمداد بما هو اعم من القسمين كما زعمه هذا القايل وهذا مما لا شك
فيه ثم انه ينقل ههنا فى بعض النسخ حاشية عنه وهو ان التفصيل انما يكون لذلك
الاجمال فلا يمكن خروج احدهما دون الاخر وان لم يكن هذه الحاشية منه فلا
كلام عليه وان كان منه فما ذكره هذا الفاضل عليه من انه يجوز ان يكون الشئ
من حيث الاجمال خارجا من حيث التفصيل داخلا مدفوع بان التفاوت فى المثال
المذكور لم يجئ من قبل الاختلاف بالاجمال والتفصيل بل من جهة الاختلاف فى
فى العلم تصورا وتصديقا فان الخارج من العلم هو تصور المسائل سواء كان
اجمالا او تفصيلا واذا التصور المسائل على التفصيل خارج عن العلم بلا لازمه
والتصديق بها اجمالا لا جزء منه قطعا واما تاثير مجرد التفاوت بالاجمال
والتفصيل فى الدخول والخروج مع كون نحو العلم واحد فمما لا يخفى بعده
فظهر ان قوله فالقول بانه توهم توهم توهم اقول التفصيل ان الاجمال والتفصيل
اما فى العلم او فى المعلوم ومن اعتبر الثانى وتامل ظهر ان حكم المتخيل بان قوله
القول بانه توهم توهم توهم توهم وعلى الاول لعمرى ان كلامه مناقشات فى الامثلة
وكلام على السند كلها مدفوعة وهى توهمات على توهمات
الحاجة الذات من الغنى الخ قال قوله يريد ان الادلة السمعية والاجتهاد دون التفصيل الى الكثرة
منها واقعة فى الكتاب مقابلة للمبادى التى منها فى الجملة والمقابلة تقتضى ما يقتضى
اما اثبت وهو المقصود او اثبات هناك وهو كون المقصود منه بالذات فالامور الثلثة

اما ان لا يكون مقصودة اصلا او يكون مقصودة بالذات والاول ظاهر البطلان
فتعين الثاني فيكون منها مقصودة بالذات ومنها الاستنباط الى الاجتهاد
حيث انه مقصود فيكون مراد ذلك وفيه نظر لان ما ذكره فيما ذكر بازاء المبادي
من المباحث المتعلقة بالاجتهاد واحكامه لا نفسه كما اعترف به انفا والمراد
بالاستنباط ههنا نفس الاجتهاد لا الاحكام وكون الاول مقصودا بالذات لا نسلم
كون الثاني كذلك فلا دلالة في الكلام بالوجه الذي ذكره على ان المراد ههنا المقصود
بالذات ولو سلم فسقوط كلام الابهري لانه لم يصرح بان المسائل مقصودة بالذات مكررا
بكون المسائل مقصودة بالذات ولم يصرح بكون الاستنباط مقصودة بالذات
بل اكتفى بذكر كونه مقصودا بينهما على انه وان كان هو المقصود بالذات بالنسبة الى المبادي
لعرفه مقابلته لها لكنه مقصود بالعرض بالنسبة الى المسائل ومثل هذا جار كما
حققه الفاضل فيكون المراد بقوله وجعل المسائل مقصودة بالذات المصرح
به وكذا فيما قبله واعلم ان المقابلة المذكورة لا دلالة لها اصلا على ان مقابل
المبادي مقصود بالذات من الفن كما ذكره لان المبادي ليست مقصودة بالجملة
من الفن بل هي مقصودة للغير اي للشروع فيه او لنفسه فيصح ان يكون مراده
من قوله حيث ذكر فيما وقع بازاء المبادي بيان وجه لتسميته بعد المقصود بقوله
بالذات فقط الامر قوله من الفن وانما هو بيان للواقع ومعلوم من الخارج وافاد
الاستاد قائلا وفيه بحث اما اولا فلانه ليس معنى الكلام العلامة ما فهمه
المحشي وانما يكون معناه ذلك لو فسر العلامة المقصود الواقع في عبارة الشرح
الرابع الاجتهاد وهو الاستنباط المقصود المقصود بالذات لكن ما فسره بل فسر

الواقع في عبارته لان المقصود استنباط الاحكام بذلك وعلى هذا معنى الكلام
ان الدلالة السمعية لما كانت من جملة ما وقع بازاء المبادي المقصود
في الجملة كانت مقصودة بالذات فكانت تلك الادلة المقصود بالذات دريعة
الية اعني استنباط الاحكام يكون لا محالة مقصودا بالذات لامتناع ان ثبوت
الذريعة مقصودا بالذات وما هو وسيلة اليه مقصودا بالعرض والى هذا اشار العلامة
محلا بقوله الى المقصود بالذات من الفن حيث ذكر فيما وقع بازاء المبادي
المقصود في الجملة وح لا يرد ما اورده المحشي اذ ليس المراد بالاستنباط الاحكام
المذكورة ههنا المباحث المتعلقة بالاجتهاد وبل المراد نفس الاجتهاد كما

۲۱
ملاحظه شد
کتابخانه آستان قدس
سال ۱۳۴۸ خورشیدی بازبینی شد
بازبینی شد ۱۳۷۱ش

بازبین شد
۱۳۵۴ خ

بازبین شد
۱۲۵۳ خ

سال ۱۳۱۸ خورشیدی
بازبینی شد

۳۹۷۶